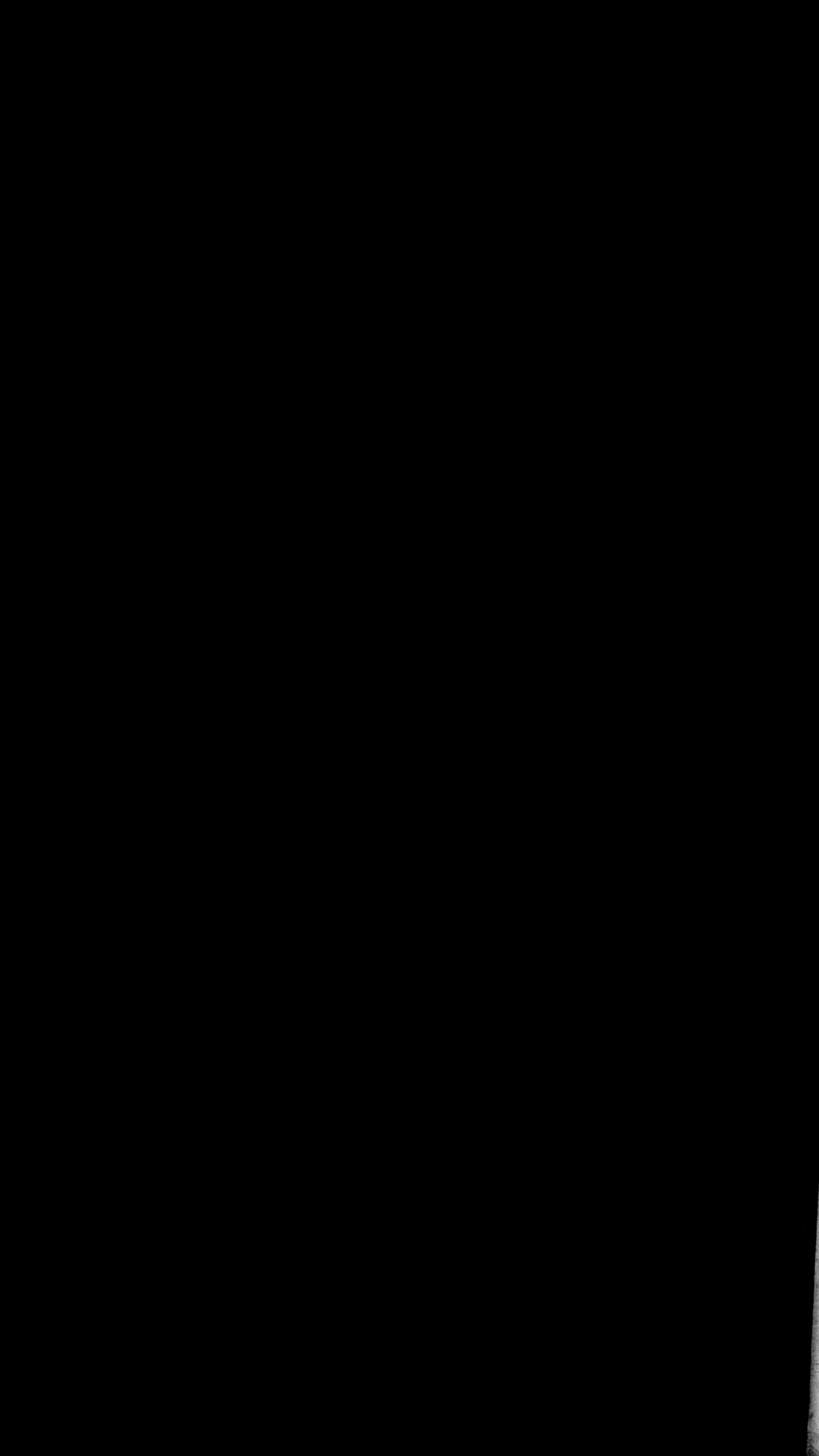


Studien
über
Tragische Kunst
von
Philipp Joseph Geyer.

I.

Die aristotelische Katharsis,
erklärt und auf Shakespeare und Sophokles angewandt.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1860.



Vorwort.

Des Aristoteles Klarheit, Scharfsinn und Tiefe ist Niemandem mehr zu empfehlen, als seinen vorlauten Tadlern. Ueberhaupt darf man versichert sein, daß diejenigen, welche über die alten Meister so oft ein Auge zudrücken zu müssen glauben, gemeiniglich gar keins offen haben. Sie reden ohne zu hören, und urtheilen ohne zu prüfen. Sie sehen nicht, daß dasjenige, wonach sie so tapferlich hauen und stechen, nicht mikomikomische Riesen, sondern die Schläuche ihrer Taverne sind. Nescio an Anticyram ratio illis destinet omnem.

Die historisch-kritische Einkleidung nachstehender Abhandlung hat einen doppelten Zweck. Sie soll, indem sie erzählt, dem der Frage minder kundigen Leser einen Begriff von der Bedeutung und dem bisherigen Stande derselben beibringen. Sie soll, indem sie widerlegt, indirekte — aber natürlich nicht negative — Beweise für die Richtigkeit ihrer eigenen Auslegung

geben. Eben deshalb sind die Auffassungen von Herder, Goethe und Andern, welche diesem Zwecke nicht, oder nicht ganz, oder nicht wesentlich entsprechen, weggelassen worden. Im Uebrigen habe ich Vollständigkeit mit Kürze, Kürze mit Klarheit zu verbinden gesucht. Denn mit dem großen Lessing zu reden: „die größte Deutlichkeit war mir immer die größte Schönheit."

Der Verfasser.

Die

aristotelische Katharsis.

1. Aristoteles giebt im VI. Capitel seiner Poetik folgende Definition der Tragödie: „Ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν."

Also „die Tragödie bewirkt durch Mitleid und Furcht eine Reinigung dieser und dergleichen Leidenschaften."

Dies sind die berühmten Worte, welche von der Zeit an, wo die französische Bühne das Bedürfniß fühlte, von den abenteuerlichsten dramaturgischen Verirrungen zu der Autorität und Einfachheit der Alten zurückzukehren, einen Tummelplatz exegetischer Kunst und beinahe ebenso verschiedener als vieler, ebenso vieler wie falscher Auslegungen abgegeben haben.

2. Daß man unter der Furcht, sowohl welche reinigt, als welche gereinigt werden soll, die Furcht für uns selbst zu verstehen habe, nahmen schon Corneille und Dacier an; und hierin sind ihnen alle übrigen Erklärer gefolgt. Die Auslegung dagegen, welche sie Beide von dem *τῶν τοιούτων παθημάτων* machten, erfuhr alsbald nachdrücklichen Widerspruch.

Sie übersetzten nämlich *τῶν τοιούτων παθημάτων* nicht, wie es offenbar heißen muß, mit: „dieser und dergleichen Leidenschaften", sondern mit: „der vorgestellten Leidenschaften" und kamen so zu der Behauptung, daß nach den Worten des Aristoteles die Tragödie durch Mitleid und Furcht nicht nur Mitleid und Furcht selbst reinige, sondern auch die ebenmäßige Reinigung aller übrigen Leidenschaften vollbringe. — Dies ist ganz und gar unrichtig. — Aristoteles kann nach seinen eigenen Worten unter dem, was gereinigt werden soll, unter den *τῶν τοιούτων παθημάτων* durchaus nichts Anderes verstanden haben, als Mitleid und Furcht und die diesen ähnlichen Leidenschaften; und hierauf mit dem gehörigen Nachdruck zuerst aufmerksam gemacht zu haben, ist Lessings Verdienst, aber auch Lessings einziges Verdienst um die richtige Erklärung der aristotelischen Definition. Denn seine weitere Auslegung dieser berühmten Worte, und die Meinung, die er von dem Wesen der aristotelischen Reinigung und der Art und Weise hat, wie dieselbe vor sich geht, enthält so auffallende Ungenauigkeiten, Irrthümer und Widersprüche in sich selbst und mit den Worten des Aristoteles, daß man sie unmöglich für die richtige Erklärung derselben kann gelten lassen.

Ich muß mich mit der Widerlegung einiger Punkte in

der Lessing'schen und den ihr folgenden Erklärungen beschäftigen, jedoch, wie ich ausdrücklich bemerke, nur in so fern, als der Nachweis ihrer Unrichtigkeit mit in den Beweis für die Richtigkeit derjenigen Auslegung gehört, welche schließlich hier aufgestellt wird.

3. Lessing unterscheidet also das in der Tragödie erregte und durch die tragische Kunst auf das rechte Maß zurückgeführte Mitleid von dem natürlichen oder demjenigen Mitleid, welches wir überhaupt im Leben empfinden. Jenes nennt er das tragische, dieses: unser Mitleid. Denselben Unterschied setzt er zwischen tragischer und unsrer Furcht, und erkennt demnach die Reinigung beider Leidenschaften darin, daß das tragische Mitleid und die tragische Furcht, indem sie uns das richtige Maß von Mitleid und Furcht vorstellen, uns gewöhnen, überhaupt niemals zu viel oder zu wenig Mitleid und Furcht zu empfinden. — Die Tragödie solle also in Absicht auf die widrigen Zufälle, die uns treffen, oder wovon wir Andere getroffen sehen, gewissermaßen die Stelle einer praktischen Lebensphilosophie vertreten; oder es beruhe, „um es kurz zu sagen, die durch die Tragödie bewirkte Reinigung der Leidenschaften in nichts Anderem, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten."

4. Das ist Lessings Auslegung der aristotelischen Definition; eine Auslegung, welche, wenn sie die richtige wäre, vollkommen im Stande sein würde, die gute Meinung, die wir etwa von des Aristoteles philosophischem Geiste besitzen, gründlich zu ruiniren.

Wie? Aristoteles sollte uns das Wesen der tragischen Kunst durch die moralischen Wirkungen definirt haben, die sie hervorbringt? Es ist wahr, man darf sich, indem man

von dem Werthe einer Kunst spricht, auch ihrer moralischen Wirkungen erinnern; aber das Wesen einer Kunst durch derartige oder überhaupt andere als rein ästhetische Eigenschaften bestimmen zu wollen, kann nie und nimmermehr angehen. Dies wäre gerade so, wie wenn man die Naturlehre durch die frommen Empfindungen definiren würde, welche uns die durch sie erlangte Einsicht in die Weisheit und Erhabenheit der Schöpfung einzuflößen im Stande ist; oder, wie wenn man den Kunstwerth eines Christusbildes nach der Rührung bemessen wollte, die dessen Anblick in uns hervorbringt.

Also müßte Aristoteles die fraglichen Worte nur als einen näher erklärenden, erweiternden, aber immerhin unwesentlichen Zusatz zu dem ersten Theile seiner Definition hinzugefügt haben; weil man aber von eben diesem ersten Theil leicht beweisen kann, daß er für sich allein zur vollständigen Begriffsbestimmung der Tragödie nicht hinreichend ist, so müßte des Aristoteles Definition fehlerhaft sein, nicht nur weil sie etwas Ueberflüssiges enthält, sondern auch weil sie eines Wesentlichen ermangelt.

Der Nachweis dieser Unzulänglichkeit wäre nun allerdings für die Autorität des Aristoteles ein schlimmer Fall, indeß immer noch besser, als wenn man, weil es nach Lessings eigenen Worten niemals einen größern Wortsparer gegeben hat als den Aristoteles, und weil ein überflüssiges Wort nirgends überflüssiger ist als in einer Definition, als wenn man deshalb annehmen wollte, daß Aristoteles diesen in Wahrheit unwesentlichen Zusatz doch in Bezug auf die Vervollständigung der Definition für wesentlich angesehen habe. Denn in diesem Falle würde er zu dem Fehler einer

gleichwohl unvollständigen Begriffsbestimmung der Tragödie noch den Beweis großer Unwissenheit in Bezug auf das Wesen der Kunst überhaupt und der sie bewirkenden Eigenschaften hinzugefügt haben.

5. Mag also Aristoteles diesen Zusatz für wesentlich gehalten haben oder nicht, so sind die Irrthümer, deren er in beiden Fällen zu bezüchtigen wäre, viel zu auffallend, als daß man sie von einem Manne erwarten könnte, der der Philosoph κατ᾽ ἐξοχὴν genannt zu werden verdiente. Warum sollte ich diese Fehler nicht vielmehr in demjenigen, als dessen Folge sie erscheinen, warum nicht lieber in der Lessing'schen Auslegung der Definition, als in der Definition selber suchen? Um so mehr, als die genannten Vorwürfe durchaus nicht die einzigen sind, welche die Lessing'sche Theorie dem Aristoteles aufhalset. Denn den schwersten von allen habe ich noch gar nicht genannt. Dies ist aber kein geringerer als der, daß die Tragödie die moralische Wirkung, welche ihr Aristoteles, sei es erweiternd, sei es vervollständigend, zuschreiben soll, in Wirklichkeit gar nicht besitzt und niemals besitzen kann.

Denn eine einzige Tragödie, das dargestellte Schicksal eines einzigen Menschen, könnte uns wohl überzeugen und belehren, daß wir eben dieses einzigen Menschen Unglück weder zu sehr noch zu wenig zu bemitleiden und zu fürchten haben, und daß in diesem einzigen Fall derjenige Grad von Mitleid und Furcht, welchen wir den tragischen nennen, ganz an seinem Platze sei — dies, sage ich, vermöchte eine einzige Tragödie, aber auch nichts weiter. Soll ich dagegen das Unglück überhaupt und in allen Fällen und an allen Menschen weder zu sehr noch zu wenig bemitleiden und fürchten, soll mir die gereinigte Leidenschaft, wie Lessing verlangt, gleichsam zum

Grundsatz des Lebens werden, so kann dies, wenn es geschieht, nicht anders geschehen, als durch die Betrachtung einer gehörigen Anzahl von Fällen. Erst die Wahrnehmung, daß in sehr vielen Fällen die gereinigte Leidenschaft als die beste sich erwies, könnte uns den Induktionsschluß nahelegen, wonach wir, was wir so vielmal als das Passendste befanden, auch für alle Allgemeinheit als das Beste voraussetzen würden.

Da nun aber eine so häufige Aufführung von Tragödien, wie von welcher allein der Eintritt der genannten moralischen Wirkung erwartet werden kann, bei den Griechen bekanntlich gar nicht stattfand, so ist erstens unerklärlich, wie der Grieche Aristoteles zu dem curiosen Gedanken gekommen sein soll, die Tragödie durch eine Wirkung erklären zu wollen, die Niemand und er selbst nicht von ihr empfunden haben konnte; und zweitens müßte Aristoteles ein rarer Philosoph gewesen sein, da er als Eigenschaft einer *jeden* Tragödie eine Wirkung nennen wollte, welche im günstigsten Fall nur vielen Tragödien in ihrer Gesammtheit zukommen kann.

6. Auch das ist zu bemerken, daß, wenn Lessings Meinung die richtige wäre, des Aristoteles ganze Poetik nichts taugen würde. Denn nach Lessing bedient sich die Tragödie zur Bewirkung der Reinigung schon gereinigter oder solcher Mittel, an welchen die Kunst bereits thätig gewesen. Folglich mußte Aristoteles vor Allem lehren, wie diese künstlerische Leidenschaft, welche die natürliche reinigen soll und muß, erst selbst zu Stande gebracht werden kann; er mußte lehren, welches zur Hervorbringung derselben die besten und wirksamsten Mittel sind, welche Fehler dabei vermieden werden müssen, welches die vollkommensten Grade der tragischen Leidenschaft, und wo die Grenzen sind, über welche hinaus von dieser

und der durch sie bedingten moralischen Wirkung der Tragödie überhaupt keine Rede mehr sein kann.

Von alledem erwartet man in des Aristoteles Poetik eine genaue und ausführliche Erörterung zu finden. Man findet sie aber nicht. Aristoteles giebt wohl eine Menge Regeln und Bemerkungen über Verwicklung und Auflösung der Handlung, über die Eintheilung des Ganzen, über den Unterschied der Tragödie von der Epopöe, über Versmaß, Aussprache und hunderterlei andere Dinge, welche zu einer Tragödie gehören, nur gerade von dem wichtigsten, inwiefern nämlich das zu Stande kommt, wovon das Wesen der Tragödie abhängt, sagt er ganz und gar nichts.

7. Mit einem Worte: — Lessings Meinung kann unmöglich die des Aristoteles sein; dieser kann durchaus nicht das haben sagen wollen, was ihm sein Erklärer in die Schuhe schiebt, und ich bin überzeugt, daß, wenn der alte Philosoph heute wieder aufstünde, Lessing für die Mühe, welche er sich mit der Erklärung seiner Definition gegeben hat, ein schlechtes Compliment zu erwarten hätte. Dachte Aristoteles in der That an eine ähnliche moralische Wirkung und setzte er die Reinigung der Leidenschaften wirklich in das durch die tragische Kunst hervorgebrachte richtige Maß derselben, so konnte er unter dieser Wirkung gewiß keine andere verstanden haben, als welche während der Dauer der Tragödie selbst statthat, und zwar deswegen hier statthat, um uns überhaupt die unmittelbare Anschauung so großen Unglücks, wie gemeiniglich durch die Tragödie dargestellt wird, erträglich zu machen. Ob diese Wirkung auch nachher, im Getreibe des Lebens, noch fortdauert oder gelegentlich erneuert wird, konnte und mußte ihm ganz gleichgültig erscheinen.

8. Die Nothwendigkeit dieser wichtigen Beschränkung ist also unzweifelhaft und heutzutage auch in so fern allgemein anerkannt, daß die neuern Erklärungen der aristotelischen Worte ganz wesentlich auf sie gegründet sind. Dadurch entgehen diese zwar theilweise — aber auch nur theilweise — den Vorwürfen, die oben gegen Lessing vorgebracht wurden, erleiden dagegen wieder andere, nicht minder bedeutende Einwendungen, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal, weil sie durchaus keine das Wesen der Tragödie wahrhaft erschöpfende Auslegung zu geben im Stande sind, sodann, weil sie selbst dem Wortlaut der aristotelischen Definition ganz und gar nicht entsprechen.

Dieses letztern Fehlers hat sich die Lessing'sche Theorie gleichfalls zu erfreuen. Lessing erklärt nämlich blos, wie die Tragödie durch Mitleid das Mitleid und durch Furcht die Furcht reinigt; allein Aristoteles sagt nicht so; er sagt, durch Mitleid und Furcht solle die Reinigung geschehen, und dies kann mehr enthalten, und enthält auch mehr, als was Lessing zu erklären für gut befand. Wir müßten daher zu den übrigen Schwachheiten der aristotelischen Definition auch noch die vermerken, daß, wenn sie wirklich den Lessing'schen Sinn ausdrücken soll, ihre äußere Abfassung zum Mindesten eine für eine Definition ganz unstatthafte Zweideutigkeit enthält.

Lessing merkte dies wohl, verfiel aber, um seinem Aristoteles aus der Verlegenheit zu helfen, auf ein ganz verzweifeltes Mittel. Er behauptete nämlich, Aristoteles habe, indem er sagte, daß durch Mitleid und Furcht diese Leidenschaften gereinigt werden sollen, nichts Geringeres verlangt, als daß in der Tragödie eine vierfache Wirkung stattfinden und nachgewiesen werden müsse. Wer nämlich den ganzen Sinn

des Aristoteles erklären wolle, der müsse der Reihe nach zeigen, wie erstens das tragische Mitleid unser Mitleid, zweitens die tragische Furcht unsere Furcht, drittens das tragische Mitleid unsere Furcht, viertens die tragische Furcht unser Mitleid zu reinigen im Stande sei.

Es ist unbegreiflich, wie Lessing, indem er dem Aristoteles einen Vorwurf ersparen wollte, den man ihm aus seiner Erklärung machen konnte, ganz und gar nicht sah, daß eben die Manipulation, wodurch er dieses zu verhüten suchte, jene Erklärung selber über den Haufen warf; es ist unbegreiflich, wie Lessing eine solche Forderung aufstellen und doch noch einen Augenblick an die Wahrheit seiner eigenen Auslegung glauben konnte; wie er sagen konnte, es müsse derjenige, der den wahren Sinn der aristotelischen Definition erklären wolle, jene vier Punkte nachweisen, während seine eigene Theorie nur den beiden ersten gerecht wird, die Erklärung der beiden letzten dagegen schlechterdings unmöglich macht; und ebenso unbegreiflich ist es, wie die neuern Ausleger an diese Forderungen glauben und gleichfalls *ihre* Erklärung für richtig halten können, obgleich diese, wie wir bald sehen werden, nur die beiden letztern Fälle befriedigt, dabei aber über die zwei ersten Punkte ebenso wenig Aufschluß zu geben im Stande ist, wie Lessing über die beiden letzten.

9. „Das Geheimniß", sagt ganz naiv ein neuerer Aesthetiker, indem er den Sinn der aristotelischen Definition auf letztgenannte Weise erklären will: „Das Geheimniß sitzt eben da, wo Lessing es aufsucht, nämlich in den vier Stücken."

Allerdings ein Geheimniß und noch dazu ein unauflösbares! Ich frage aber Jeden, der den Aristoteles gelesen, ob er glauben kann, daß Aristoteles in einer Definition, wo es

so wesentlich auf Klarheit und Bestimmtheit ankommt, mit Geheimnissen könne um sich geworfen haben? oder ob der alte Philosoph sonst wo zu solchem Verdachte Veranlassung gegeben? Man nehme doch nur seine Worte her und frage ganz einfach: „Wodurch" sagt Aristoteles daß „die Reinigung zu Stande komme?" Antwort: „durch Mitleid und Furcht," also nicht durch Mitleid, nicht durch Furcht, sondern durch Mitleid und Furcht, nämlich durch beide zusammen. Was kann einfacher und deutlicher sein? Behaupten zu wollen, daß das Mitleid für sich allein, die Furcht für sich allein diese und dergleichen Leidenschaften reinigen sollen, ist dem Aristoteles ebenso wenig in den Sinn gekommen, als ihm einfallen konnte zu sagen, das Licht allein und das Dunkel allein bewirke den Schatten, weil Licht und Dunkel Schatten erzeugen.

Dies ist zu klar, als daß man mehr darüber in Zweifel sein könnte, ob, wer den wahren Sinn des Aristoteles erschöpfend darthun will, durch seine Erklärung die vier von Lessing aufgestellten Forderungen befriedigen, oder ob er zeigen müsse, wie Mitleid und Furcht zusammen die Reinigung des Mitleids, die Reinigung der Furcht, die Reinigung der diesen ähnlichen Leidenschaften zuwege bringen. Mag man übrigens der einen oder der andern Ansicht sein, so ist doch gewiß, daß von den Auslegungen, welche als historisch hier noch zur Erörterung kommen, keine einzige den Worten des Aristoteles auch nur beiläufig Genüge thut.

10. Eduard Müller erklärt den Sinn der aristotelischen Definition, oder zunächst, was gereinigte Furcht sei, mit folgenden Worten:

„Daß aber eine solche Furcht, die nicht auf einzelne be-

stimmte Uebel, die uns unmittelbar bedrohen, gerichtet ist, sondern die in vergegenwärtigen der Betrachtung des gemeinsamen Looses der Sterblichen, des Schwankenden aller Erscheinung ihren Grund hat, daß eine solche Furcht, die durchaus auf Fernes und eben nur Mögliches gerichtet ist, nicht leicht in einen heftigen Affekt ausarten wird, der uns um alles sittliche Gleichgewicht bringt, wem sollte das nicht klar sein? wer sollte überhaupt nicht etwas Edleres, Höheres als die gemeine Furcht ist, die wirkliche Gefahren durch ihr nicht zu bezweifelndes Herannahen erregen, in einer Furcht erkennen, die von dem kläglichen Jammer über kleinliches, aus beschränkten persönlichen Verhältnissen hervorgehendes Leid den Menschen frei macht, indem sie in den Leiden der Menschheit ihn sein wahres Leid erkennen und nur die großen erhabenen Schmerzen, die wie ein Erbtheil der ganzen Menschheit zugefallen sind, fürchten lehrt. Und daß auch diese Schmerzen in bangem Vorgefühl ihn nicht betäuben und verwirren, sondern stählen für den künftigen Kampf, dafür sorgt die künstlerische Darstellung, die ja den Schmerz zu einer Quelle der Lust umzuwandeln weiß."

Wenn Ed. Müller an andern Orten nicht ausdrücklich erklärt hätte, daß er die so oft genannte moralische Wirkung nicht nach Lessings Art auf das Leben ausgedehnt verstanden wissen wolle, so müßte man nach den Worten des letzten Satzes das gerade Gegentheil annehmen. Es ist überhaupt zu bemerken, daß Müller sowohl, wie auch die übrigen Erklärer der aristotelischen Definition über den Unterschied

ihrer Auslegungen im Vergleich mit der des Lessing gar nicht im Reinen zu sein scheinen. Müllers Auffassung ist eine von der Lessing'schen, mit welcher sie blos die gleichen Wortbegriffe gemein hat, total verschiedene; sie ist wesentlich unzureichender und schlechter als jene, obgleich Müller kühlen Blutes behauptet, daß beide in der Hauptsache übereinstimmen.

Nach Müller besteht die gereinigte Furcht darin, daß wir das, was wir für uns selbst fürchten, nicht unmittelbar, nicht in zu großer Nähe für uns selbst fürchten, und die Tragödie reinigt unsere Furcht, eben indem sie uns das zu Fürchtende nur aus der Ferne zeigt.

Als ob man dazu die Tragödie brauchte! Als ob nicht jeder Unglücksfall, den wir einem Fremden begegnen sehen, eben dieselbe gereinigte Furcht hervorbringen müßte! Als ob danach die Tragödie nicht das gerade Gegentheil von dem, was sie soll, bewirken würde!

Denn das frage ich, ob die Tragödie durch die Darstellung des schrecklichen Schicksals eines Oedipus, des jammervollen Leidens eines Philoktet, ob sie überhaupt durch die Eigenheit, daß sie uns Unglücksfälle und Schrecknisse vorführt, an welche wir, ehe wir sie sahen, vielleicht gar nicht dachten, gar nicht wußten, daß auch solche und so vielfache und so unerwartete und so unverdiente Schrecknisse den Menschen heimsuchen können — ob durch dies Alles die Tragödie die Furcht für uns, statt sie zu besänftigen und zurückzudrängen, nicht vielmehr nothwendig erhöhen und gerade in den heftigen Affekt müßte ausarten lassen, den sie nach Müller eben beschwichtigen sollte.

Die besten Tragödien müßten diejenigen sein, in welchen

das geringste oder gar kein Leiden zur Darstellung kommt, während doch Aristoteles gerade umgekehrt denjenigen bei weitem den Vorzug giebt, in welchen der Umschwung des Schicksals aus Glück in Unglück stattfindet.

Aber weiter! Wie erklärt Müller die Reinigung des Mitleids: „das tragische Mitleid", sagt er, „wird wie die Furcht gemäßigter, wird reinerer und edlerer Natur sein, als das, welches wirkliche Leiden in uns hervorrufen, wird frei sein von dem Marternden und Quälenden, was mit lebhaftem Mitgefühl in den meisten Fällen verbunden ist, und zwar aus denselben Gründen, die in Bezug auf die Furcht ausgeführt wurden, weil es nicht wirkliche Leiden sind, die uns zum Mitgefühl auffordern, weil nicht einzelne Uebel, die etwa den oder jenen aus unserer näheren Bekanntschaft treffen, nicht kleinliche persönliche Mißverhältnisse, sondern die großen allgemeinen Leiden der Menschheit es sind, die unsere Seele zum Mitleid stimmen."

Wie? das Mitleid soll reiner werden, je weniger uns die Person interessirt, für die wir es empfinden? Man wird mir aber doch zugestehen, daß eine Tragödie um so besser ist, je mehr mich die vorgestellte Handlung interessirt; da nun aber ein Interesse für die Handlung einer Person ohne Interesse für die Person selbst gar nicht gedacht werden kann, so müßte nach Müller die Tragödie eben dadurch, wodurch sie gut wird, zugleich auch schlecht werden. Und so etwas soll Aristoteles gesagt haben!

Auch stimmt diese Erklärung durchaus nicht mit der äußern Abfassung der aristotelischen Definition überein; denn sie erklärt ja nicht, daß das Mitleid durch Mitleid, oder durch

Furcht, oder durch Mitleid und Furcht, wie Aristoteles will, gereinigt wird, sondern sie läßt die Reinigung durch das scheinbare Fernestehen von der Person des Zuschauers vor sich gehen. Sie sagt höchstens, daß die Tragödie Mitleid reinigt, indem sie es erregt. Dies ist aber etwas ganz Anderes, als was die Worte des Aristoteles verlangen, und eben weil es etwas Anderes ist, kann es nicht das Rechte sein.

11. Die Art und Weise endlich, wie die letzte Erklärung, welche ich noch als historisch vorzuführen habe, sich den Vorgang bei der Reinigung vorstellt, ist sehr einfach in folgenden Worten ausgesprochen: „Das Mitleid", sagt Enk in seiner Melpomene*), „wird in der tragischen Poesie dadurch gereinigt, daß es auf ein solches Maß zurückgebracht wird, welches dem Verhältnisse der Pein des Leidenden zur Schuld, oder zu einem für Ersteres zu hoffenden Ersatz entsprechend ist."

Auf diese Auslegung hat Aristoteles selbst durch eine Stelle im XIII. Capitel seiner Poetik geführt, wo er von der einer Tragödie geziemenden Beschaffenheit der in ihr vorgestellten Charaktere redet. Er sagt dort, daß man zu tragischen Helden weder ganz gute noch ganz schlechte Menschen wählen dürfe, und demnach stellen sich diese Erklärer die Sache so vor:

Mit einem ganz schlechten Menschen können wir kein Mitleid haben, weil dieses einen Unschuldigen verlangt, und sein Schicksal kann auch keine Furcht für uns erregen, weil

---

*) Uebrigens ist Enk in Betreff seiner Meinung von Uebereinstimmung mit Lessing ebenso confus wie Müller.

wir ähnliche Vergehungen, wie durch welche jener sein Unglück sich zugezogen, nicht auch selbst zu begehen erwarten. Sehen wir dagegen einen ganz Unschuldigen leiden, so müssen wir natürlich ein unendliches Mitleid oder vielmehr einen Graus (μιαρὸν) empfinden und zugleich in große Furcht für uns selbst gerathen, weil uns ebenso unschuldig ein ebenso großes Unglück treffen könnte. Da nun aber die Tragödie zeigt, daß ihr Held sein Unglück durch gewisse Fehler zwar nicht verdient, aber doch veranlaßt hat, da sie also unser Mitleid weniger groß macht, so verringert sie, in Absicht auf das hereinbrechende Unglück, zugleich auch unsere Furcht, mit andern Worten, es reinigt die Tragödie durch Mitleid unsre Furcht.

Wie die Tragödie umgekehrt durch die Furcht das Mitleid reinige, ist schon oben angedeutet. Wenn wir nämlich den Helden auch im größten und unverschuldetsten Unglück sehen, wenn ihm aber schließlich Befreiung vom Unglück oder gar Glück zu Theil wird, also wenn unsere Furcht nicht zu groß wird, so findet natürlich durch diese Furcht eine Reinigung des Mitleids statt.

So gar sehr wie Müllers Erklärung hat diese nun freilich die innere Wahrheit sowohl, wie die Uebereinstimmung mit den Worten des Aristoteles nicht verfehlt, und obgleich ihre Vorstellung davon durchaus nicht die richtige sein kann, so zeigt doch die Art des Versuches, daß man die Worte des Aristoteles und die Ausdehnung der in ihnen enthaltenen Forderungen wenigstens nicht ganz und gar überhörte. Nach dieser Meinung kann nämlich die Reinigung nur durch die Katastrophe selbst geschehen, und zwar nur die eine oder die andere von diesen beiden Arten derselben, je nachdem eben der

Umschwung von Glück in Unglück oder umgekehrt stattfindet. Obgleich nun aber Aristoteles die Tragödien ersterer Art für besser hielt als die der andern, so verwarf er doch auch diese nicht, und da er, eben weil er beide als Tragödien anerkannte, auch beide in seiner Definition begriffen haben mußte, so konnte er zusammenfassend sagen — was konnte er sagen? daß die Reinigung durch Mitleid und Furcht vor sich gehe? Nimmermehr! — so konnte er sagen: „die Tragödie vollbringt durch Mitleid die Reinigung der Furcht, oder durch Furcht die Reinigung des Mitleids.“ Weil er aber das wieder nicht gesagt hat, so ist auch diese Erklärung nichts nutz.

12. Bevor wir weiter gehen, ist noch eines Umstandes zu gedenken, der schon dem Lessing zu schaffen machte. Ich meine nämlich den von Aristoteles angedeuteten Zusammenhang des Mitleids und der Furcht. Bekanntlich faßte Lessing die Definition des Mitleids in des Aristoteles Rhetorik so auf, als habe dieser sagen wollen, daß Mitleid durchaus nicht stattfinden könne, wenn nicht auch Furcht für uns vorhanden sei, und daß in eben dem Maße, in welchem die Furcht für uns vorhanden sei, auch das Mitleid eintrete; mit andern Worten: je weniger Furcht, desto weniger Mitleid, je mehr Furcht, desto mehr Mitleid.

Inwiefern Aristoteles das wirklich behauptet, wird weiter unten näher untersucht werden; vor der Hand erwähne ich im Vorbeigehen, daß eben diese Auslegung eben derselben Stelle es war, weswegen man unter der Furcht in der Definition der Tragödie die Furcht für uns selbst verstehen zu müssen glaubte.

Lessing kam nun vermittelst dieser Annahme folgenderweise durch den Aristoteles selbst in die Klemme. Wenn es

nämlich wahr ist, daß die Furcht für uns nothwendig nicht nur ein Ingrediens sondern auch ein Regulativ unsres Mitleids abgiebt, so hat Aristoteles, indem er von der Reinigung des Mitleids und der Furcht durch Mitleid und Furcht redete, etwas Ueberflüssiges gesagt, weil nach jener Definition des Mitleids die Furcht schon an und für sich reinigt und gereinigt wird, wenn dies mit dem Mitleid der Fall ist. Lessing giebt sich große Mühe, um nachzuweisen, daß dieser Ueberfluß eigentlich kein Ueberfluß sei; allein sein Beweis ist ihm schlecht gerathen, und wir hätten demnach dem Aristoteles in Betreff seiner Definition nunmehr in Summa geradezu ein halbes Dutzend Fehler aufzumerken.

Etwas ganz Aehnliches, oder noch Grasseres findet auch in der zuletzt angeführten Auslegung statt. Dadurch nämlich, daß diese Ausleger die Meinung Lessings in Bezug auf den angeblich von Aristoteles gelehrten nothwendigen Zusammenhang des Mitleids und der Furcht theilen, wird diejenige von ihren beiden Erklärungen, vermöge welcher durch das Mitleid die Furcht gereinigt werden soll, ein vollständiger Unsinn. Denn da nach ihrer Theorie die Furcht durch das gereinigte Mitleid gereinigt wird, dieses aber nach Aristoteles die gereinigte Furcht nothwendig schon voraussetzen soll, so ist es natürlich unmöglich, daß die Furcht durch das Mitleid gereinigt wird, weil sie, wenn sie dadurch soll gereinigt werden können, nothwendig schon gereinigt sein muß.

13. Ueberdies gebe ich allen vorausgehenden Auslegungen noch Folgendes zu bedenken. Jedermann weiß, daß nicht alle Menschen gleich besorglich für sich selber sind. Es giebt welche, die wenig oder nichts für sich fürchten, und andere von ängstlicherer Gemüthsart, welche in Absicht auf die Uebel, die

sie treffen könnten, eine übermäßige Besorgniß hegen. Welche Wirkung muß nun die Tragödie auf diese letzteren äußern? Offenbar die gerade entgegengesetzte von der, welche sie soll. Sie sehen zwar das in der Tragödie vorgestellte Unglück gewissermaßen veranlaßt; da aber nach der Forderung des Aristoteles diese Veranlassung durchaus keine solche sein darf, vermöge welcher wir das Unglück für verdient halten könnten, da die Fehler, durch welche der tragische Held sein Schicksal herbeizieht, nur von der Art sein sollen, wie sie jeder Mensch leicht begehen kann, so muß natürlich ein ängstlicher Zuschauer, durch die Vorstellung, wie geringe Fehler ein immenses Unglück zur Folge haben können, von der Tragödie nichts Anderes zu erwarten haben, als eine weitere Vermehrung seiner schon übergroßen Aengstlichkeit. Für diesen Theil der Menschheit kann also nach jener Theorie von einer Reinigung, von einer tragischen Kunst natürlich keine Rede sein; und zugleich folgt daraus, daß die Tragödie überhaupt nur unsere Furcht erhöhen, niemals aber vermindern kann.

Aber nicht wahr? wenn dies der Fall ist, so wird man der Tragödie doch in so fern eine wohlthätige Wirkung zuschreiben müssen, daß sie ganz furchtlosen und übermüthigen Menschen die wünschenswerthe Einsicht von der Unbeständigkeit des Glücks und von der Möglichkeit eines Wechsels ihres eigenen Schicksals beibringt? Auch dieses kann, den genannten Theorien gemäß, die Tragödie nicht bewirken, weil, wer keine Furcht für sich besitzt, nothwendig auch des Mitleids und damit aller Wirkung der Tragödie ermangelt.

14. Es ist überhaupt klar, daß, wenn man uns eine übergroße Besorgniß für Unglück benehmen soll, dies nicht dadurch geschehen könne, daß man gleichsam die Wahrscheinlich-

keit zu demonstriren sucht, mit welcher sein Eintritt für uns zu erwarten steht, — denn dies wäre ja überhaupt nur in Bezug auf das eine oder das andere Uebel, aber durchaus nicht für die Gesammtheit alles menschlichen Unheils thunlich — sondern dazu ist der einzig richtige Weg in der Belehrung zu suchen, daß alles Unheil, selbst das schwerste, welches den Menschen treffen kann, durchaus nicht so viel Schreckliches in sich enthält, als man ihm gemeiniglich beizumessen pflegt. Haben wir einmal diese Ueberzeugung gewonnen, so folgt daraus von selbst, daß wir in Rücksicht auf die Möglichkeit seines Eintritts für uns selber keiner übermäßigen Unruhe Statt geben werden.

Also müßte die Tragödie, wenn sie das soll bewirken können, was die Ausleger des Aristoteles annehmen, nicht damit sich beschäftigen, inwiefern das Uebel für uns zu befürchten, sondern inwiefern es an sich furchtbar oder vielmehr nicht furchtbar sei. Nun ist aber erstens dieser Gegenstand gar nicht derjenige der Tragödie, und wenn er es auch wäre, so würde er zweitens dem aristotelischen Begriff von der Reinigung doch kein Genüge leisten.

15. Was versteht denn eigentlich Aristoteles unter der Reinigung? Zwar erklärt er sich nirgends über das Wesen derselben mit ausdrücklichen Worten, allein aus dem Begriff, welchen ihr die platonischen Schriften zu Grunde legen, sowie aus einigen Stellen des Aristoteles selbst, kann doch mit hinlänglicher Sicherheit darauf geschlossen werden, was sich Aristoteles darunter gedacht haben muß. Dies war aber jedenfalls etwas ganz Anderes, als was seine Erklärer darin finden. „*Καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*“ sagt er im achten Capitel seiner Politik.

Also nicht als ein richtiges Maß der Leidenschaften, sondern als eine mit Lust verbundene Erleichterung schildert er sie; und im vierzehnten Capitel der Poetik sagt er in Bezug auf die Tragödie ausdrücklich: „ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν“ d. h. „aus Mitleid und Furcht muß der Dichter durch Nachahmung ein süßes Gefühl zuwege bringen.“ Da also Aristoteles als den der Tragödie eigenthümlichen Zielpunkt hier das Zustandekommen eines süßen Gefühls bezeichnet, in seiner Definition dagegen als denselben Endzweck die Reinigung nennt, so kann natürlich die Reinigung nichts Anderes sein, als eben dieses süße Gefühl. Wer sieht aber nicht, daß dieser Begriff viel mehr verlangt, als blos ein richtiges Maß der Leidenschaften? daß man recht wohl weder zu wenig noch zu viel Mitleid und Furcht besitzen, ja in beiden das weiseste und vollkommenste Gleichgewicht einhalten könne, ohne nur im Mindesten das zu empfinden, was Aristoteles empfunden haben will?

16. Da also dieses süße Gefühl in der durch das gegenseitige Aufeinanderwirken von Mitleid und Furcht hervorgebrachten quantitativen Mäßigung beider Leidenschaften nicht gefunden werden kann, so kann Aristoteles nichts Anderes gemeint haben, als daß aus Mitleid und Furcht unmittelbar durch den gegenseitigen Zusammentritt beider Leidenschaften eine Hedone, eine Annehmlichkeit, entstehe. Ist dies der Fall, so ist die Reinigung im aristotelischen Sinne leicht zu erklären. Die Hedone nämlich reinigt Mitleid und Furcht, indem sie die mit beiden verbundene Unlust durch ihre eigene Annehmlichkeit zurückdrängt, mildert und versüßt. Weil aber die Hedone selbst, welche die Reinigung hervor-

bringt, durch Mitleid und Furcht bewirkt wird, so konnte Aristoteles. indem er zur vollständigeren Erklärung statt der unmittelbaren Ursache der Reinigung, nämlich statt des süßen Gefühls, die mittelbare, Mitleid und Furcht, setzte, ganz richtig behaupten: „Es reinigt die Tragödie durch Mitleid und Furcht diese und dergleichen Leidenschaften.“

17. Es handelt sich also nur noch darum, ob und wie aus Mitleid und Furcht ein süßes Gefühl hervorgehe, und es ist wirklich gar nicht schwer die Entstehung desselben bei dem gleichzeitigen Eintritt beider Leidenschaften nachzuweisen. Man erinnere sich nur des schaurig süßen Vergnügens, welches wir namentlich in der Kindheit bei der Anhörung schrecklicher Geschichten oder bei dem Anblick von dergleichen Bildern empfinden! Man erinnere sich der Behaglichkeit, welche uns erfüllt, wenn wir im warmen Zimmer das Sturmwetter an den Fenstern klirren hören! Diese Annehmlichkeit entsteht aber aus nichts Anderem, als aus der Vorstellung des Schreckbaren und dem Gefühl der eignen Sicherheit. Ganz auf dieselbe Weise kommt die tragische Annehmlichkeit zu Stande. Da wir nämlich das Leiden, welches wir bemitleiden, fürchten, so ist es uns etwas Schreckbares, und da wir es bemitleiden, d. h. da wir das Schreckbare an Andern und nicht an uns selber sehen, so wird durch Furcht und Mitleid nothwendig die angenehme Empfindung hervorgebracht, deren Nachweis für die vollständige Erklärung der aristotelischen Definition nur allein noch erforderlich war.

18. Diese Erklärung besitzt vor allen den oben genannten ganz entschiedene Vorzüge. Erstens paßt sie genau auf die aristotelische Definition, indem sie nachweist, wie durch Mitleid und Furcht zusammen die Reinigung geschieht.

Der Zusatz: „durch Furcht“ ist aber selbst für den Fall, daß man die Lessing'sche Meinung in Betreff des aristotelischen Begriffs vom Mitleid theilen wollte, nichts weniger als überflüssig, weil das Mitleid auf eben diese Weise noch durch andere Gefühle z. B. durch die Vorstellung eines aus dem Leiden eines Andern für uns herfließenden Glückes versüßt werden kann, was aber eben die Art der Tragödie nicht ist. Sodann stützt sich diese Theorie auf ein Gefühl, welches in der Tragödie wirklich und ganz unzweifelhaft stattfindet. Sie muthet also dieser Kunst durchaus nicht wie die vorigen Auslegungen Eigenschaften zu, die sie nicht besitzt und nicht besitzen kann, weil sie sich mit dem Wesen derselben nicht vertragen. Drittens hat die Reinigung während des ganzen Stückes, oder vielmehr zwischen beiden Leidenschaften immer gleichzeitig statt, wie es sein muß; viertens ist die ganze Erklärung sehr einfach und natürlich, und wollte man überhaupt weiter suchen, so würde man sicher noch mehr Vorzüge finden, derentwegen man sie für unzweifelhaft richtig halten müßte, wenn sie nicht — — unzweifelhaft falsch wäre.

19. Es ist um so wichtiger über den Hauptfehler dieser Auslegung ins Reine zu kommen, weil eben derselbe Fehler zugleich auch in allen vorhergehenden Theorien, wie sehr diese auch immer von der letzten und unter sich selber verschieden zu sein scheinen, gleichmäßig sich vorfindet. Und da dieser gemeinsame Fehler vermittelst der letzten Theorie auf höchst einfache und überzeugende Art als ein ganz wesentlicher Irrthum nachgewiesen werden kann, so begreift man vollkommen, warum ich selber zunächst eine falsche Auslegung zu geben und diese zu widerlegen für passend hielt.

Falsch aber ist sie, nicht etwa weil das genannte süße

Gefühl in der Tragödie in Wirklichkeit nicht, oder nicht so, oder nicht deswegen existirt — denn, um es noch einmal zu sagen, es existirt wirklich und auf dieselbe Weise und aus eben den nämlichen Gründen — sondern sie ist falsch, weil sie dieses süße Gefühl für die Begriffsbestimmung der Tragödie anwendet oder von Aristoteles angewendet glaubt; weil sie es in Rücksicht auf die Kunst für wesentlich mitbedingend ansieht, während es in Wahrheit ganz zufälliger Natur und für das Wesen der tragischen Kunst von eben derselben Unbedeutenheit ist, welche in Rücksicht auf die Schönheit eines Gemäldes einer Farbe wegen ihrer dem Auge körperlich wohlthuenden Wirkung zukommt.

Denn das Wesen und Endziel jeder Kunst ist das Schöne; und insofern es ein verschiedenartiges Schöne und mannigfaltige Mittel und Wege zu dessen Erzeugung giebt, giebt es auch verschiedene Künste. Also mußte Aristoteles wirklich, indem er eine bestimmte Kunst, die tragische, definiren wollte, der Mittel gedenken, deren sie sich bedient; die Richtigkeit seiner Definition aber hängt davon ab, ob die Mittel, die er nennt, nicht nur die sämmtlichen der Tragödie eigenen, sondern ob sie auch natürlich blos solche sind, wodurch wirklich das Schöne zu Stande kommt.

Nun ist es allerdings richtig, daß das Furchtbare oder die Furcht an sich, die Empfindung des Fürchtens nämlich, auf mancherlei Weise für die Hervorbringung des Schönen äußerst dienlich und brauchbar ist; wie es denn auch bekanntlich von den verschiedenen Künsten, den redenden sowohl, wie der malenden und bildenden, in eben dieser Absicht mit dem vortrefflichsten Erfolg benutzt und angewendet wird. Daß aber auch die Furcht für uns, wie die drei ersten Erklä-

rungen der aristotelischen Definition voraussetzen, oder wie die letzte Theorie annimmt, daß das Furchtbare, insofern wir uns selber davor sicher fühlen, mit einem Worte, daß das Fürchten in Rücksicht auf unsere Person das Schöne zu bewirken im Stande sei, — das ist ganz gewiß nicht wahr. Denn dies müßte nothwendig zur Betrachtung unserer materiellen Interessen führen, mit welchen das Schöne ganz und gar nichts zu schaffen hat, ja gar häufig im offenbarsten Widerspruche steht. Was die Tragödie in Folge jener Voraussetzung im günstigsten Fall bewirken kann, ist das Gefühl des Angenehmen. Obgleich nun aber das Schöne nothwendig angenehm sein muß, so ist doch nicht auch das Umgekehrte der Fall, und eben deswegen kann in Bezug auf die vorausgehenden Theorien nur eines von beiden stattfinden: entweder ist die aristotelische Definition richtig, dann sind alle bisherigen Auslegungen unrichtig, oder es ist eine dieser Auslegungen richtig, dann ist die Definition selber falsch.

20. Dies ist so einfach! — Warum soll also Aristoteles unter der Furcht durchaus die Furcht für uns selbst verstanden haben? Weil er diese vom Mitleid für untrennbar hielt? Angenommen, Aristoteles habe dies wirklich behauptet — wo steht denn aber geschrieben zu lesen, daß die Furcht, welche die Reinigung ihrer selbst und des Mitleids bewirkt, gerade die nämliche Furcht sein müsse, welche immer mit dem Mitleiden verbunden ist? Hat nicht der Begriff „Furcht“ in der Bedeutung: „Besorgniß für Etwas“ die mannigfaltigsten Beziehungen? nicht ebenso vielerlei Beziehungen als es für uns Personen und Dinge giebt? Wenn aber dies der Fall ist, und wenn Aristoteles diesen Begriff speciell in seiner Beziehung auf uns selbst gemeint hat, wie konnte er vergessen, diese

specielle Beziehung auch ausdrücklich anzudeuten? Wie konnte er uns dem geringsten Zweifel überlassen, da es in seiner Definition zu *φόβου* nur des kleinen Zusatzes *ἡμῖν*, ja vielleicht nur der Anwendung des Artikels *τοῦ* bedurfte, um uns aller Zweideutigkeit zu überheben?

Warum soll überhaupt Aristoteles unter allen möglichen Beziehungen jenes Begriffes gerade diejenige verstanden haben, die der Erklärung seiner Definition die meisten Schwierigkeiten entgegensetzt? die ihr durchaus keinen das Wesen der definirten Sache erschöpfenden Sinn unterzulegen im Stande ist? die ihr im Gegentheil so viele und so bedeutende Vorwürfe auf den Hals zieht, daß sie des Aristoteles ganz unwürdig erscheinen müßte?

21. Alle diese Fragen sind noch zu beantworten, wenn wir auch voraussetzen wollten, daß Aristoteles in seiner Definition des Mitleids, in Bezug auf den Zusammenhang desselben mit der Furcht für uns, wirklich das gesagt habe, was ihm Lessing in den Mund legt.

Etwas Unwahreres aber als diese Voraussetzung kann es gar nicht mehr geben.

Es ist durchaus und ganz und gar nicht wahr, daß Aristoteles das gesagt hat, was Lessing meint.

Es ist nicht wahr, daß er die Furcht für uns für ein nothwendiges Ingrediens des Mitleids angesehen und behauptet habe, dieses könne ohne jene nicht stattfinden.

Es ist nicht wahr, daß Aristoteles zwischen Mitleid und Philanthropie dasjenige Verhältniß setzt, welches Lessing in Folge seines Mißverständnisses den beiden als das angeblich aristotelische zuweist.

Daß Lessing dem Aristoteles in Betreff des Mitleids eine

solche Definition zuschreiben konnte, ist um so auffallender, als er selbst von der Unrichtigkeit derselben vollkommen überzeugt war. „Es ist wahr," sagt er, „es braucht unsrer Furcht nicht, um Unlust über das physische Uebel eines Gegenstandes zu empfinden, den wir lieben. Diese Unlust entstehet blos aus der Vorstellung der Unvollkommenheit, sowie unsere Liebe aus der Vorstellung der Vollkommenheiten derselben; und aus dem Zusammenflusse dieser Lust und Unlust entspringt die vermischte Empfindung, welche wir Mitleid nennen."*)

Ist es also nicht höchst sonderbar, daß Lessing fest an die Unfehlbarkeit des Aristoteles glauben, und ihn dennoch das gerade Gegentheil von dem behaupten lassen kann, was er selbst für wahr hält? daß er, statt die Worte seines Meisters genau zu besehen, die Collision zwischen seiner Verehrung für Aristoteles und seiner eignen Einsicht auf die gewaltsame Weise zu vermeiden sucht, welche stattfindet, da er fortfährt:

„Jedoch auch sonach glaube ich nicht, die Sache des Aristoteles nothwendig aufgeben zu müssen. Denn wenn wir auch schon ohne Furcht für uns selbst Mitleid für Andere empfinden können, so ist doch unstreitig, daß unser Mitleid, wenn jene Furcht dazu kommt, weit lebhafter und stärker und anziehender wird, als es ohne sie sein kann. Und was hindert uns anzunehmen, daß die vermischte Empfindung über das physische Uebel eines geliebten Gegenstandes, nur allein durch die dazukommende Furcht für uns zu dem Grade erwächst, in welchem sie Affekt genannt zu werden verdient?"

*) Dieser Satz enthält übrigens auch an und für sich eine Unrichtigkeit.

„Aristoteles hat es wirklich angenommen. Er betrachtet das Mitleid nicht nach seinen primitiven Regungen; er betrachtet es blos als Affekt. Ohne jene zu verkennen verweigert er nur dem Funken den Namen der Flamme. Mitleidige Regungen ohne Furcht für uns selbst nennt er Philanthropie: und nur den stärkern Regungen dieser Art, welche mit Furcht für uns selbst verknüpft sind, giebt er den Namen des Mitleids."

22. So! Also Philanthropie und Mitleid sind nur Grade eines und desselben Gefühls! Ich will mich hier nicht weiter darüber auslassen, warum diese Behauptung einen innern Widerspruch in sich schließt. Wir wollen lieber statt dessen die aristotelische Definition vom Mitleid hernehmen, und Wort für Wort untersuchen, nicht nur was der Philosoph sagt, sondern auch wie und warum er es sagt. Diese Definition steht im achten Capitel des zweiten Buches der Rhetorik und heißt wortwörtlich so:

„*Ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κ'ἂν αὐτὸς προςδοκήσειεν ἂν παθεῖν, ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλήσιον φάνηται.*"

Dies ist die vollständige aristotelische Begriffsbestimmung des Mitleids. Es soll also das Mitleid sein eine Unlust:

1) „*ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ*" — „über ein offenbar verderbliches Uebel." Wir müssen demnach, wenn wir Mitleid empfinden sollen, vor allem überzeugt sein, daß der Zustand, dessentwegen wir Jemand bemitleiden, ein Uebel, und nicht blos ein Uebel, sondern auch ein schweres Uebel involvirt. Wir empfinden kein

Mitleid, wenn Jemand sich blutig ritzt, weil dies, obgleich ein Leid, doch kein schweres Leid ist. Andrerseits kann Jemand wirklich das schwerste und bitterste Leid empfinden, ohne daß wir ihn unseres Mitleids würdigen. — Ein spleenöser Engländer fühlt sich unglücklich, weil eine Kugel rund und nicht eckig, der Schnee weiß und nicht dunkel, das Wasser naß und nicht trocken ist, und er ist im Stande über diese und dergleichen Dinge einen Jammer zu empfinden, wie Unsereinen über den Verlust seiner geliebtesten Angehörigen kein größerer treffen könnte. Gleichwohl bemitleiden wir ihn nicht. Warum? Weil das, was er als Uebel bejammert, uns keines zu sein scheint, und weil wir, wo wir das Leid nicht begreifen, natürlich auch nicht mitzuleiden vermögen. Es ist daher ganz richtig, daß das Mitleid ein offenbares und ein verderbliches Uebel erfordert, und da Beides für uns in dem Begriff „Fürchterlich" enthalten ist, so thut Aristoteles recht daran, wenn er das Fürchterliche und das Mitleidenswürdige, eins durch das andere erklärt. „Alles das", sagt er, „ist uns Fürchterlich, was, wenn es einem Andern begegnet wäre, oder begegnen sollte, unser Mitleid erwecken würde, und alles das finden wir mitleidswürdig, was wir fürchten würden, wenn es uns selbst bevorstände." Man kann sich nicht genug wundern, wie Lessing eben dieselben Worte genau ebenso anführen und ihnen im unmittelbar darauf folgenden Satze den Sinn unterschieben konnte, als sei das Unglück eines Andern „nicht vermögend unser Mitleid zu erregen, wenn wir keine Möglichkeit sähen, daß auch uns sein Leiden treffen könne." Er selber übersetzt ganz richtig, „was wir fürchten würden" und „wenn es uns

bevorstände"; nach seiner Erklärung dagegen müßte Aristoteles gesagt haben: was wir fürchten, weil es uns bevorsteht. Lessing verwechselt also „Fürchten" und „Fürchterlich" mit „Befürchten" und „Zu-befürchtend", während doch offenbar diese Begriffe himmelweit von einander verschieden sind, und man recht wohl etwas Fürchterlich finden kann, ohne es im Mindesten für sich selbst zu befürchten.

Um übrigens wieder auf unsere Definition zurückzukommen, so fährt diese fort mit der Auseinandersetzung dessen, wodurch das Uebel Unlust erregt. Sie spricht also zunächst von dem zu bemitleidenden Uebel als einem:

2) „λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν" — „als einem Unlust bringenden, insofern es einen Unschuldigen trifft." Die Nothwendigkeit dieser Bedingung ist an sich klar, weil wir offenbar mit Einem, der sein Unglück verdient hat, in Rücksicht auf dieses Unglück kein Mitleid haben können.

Aber alles dies genügt zur Empfindung des Mitleids noch lange nicht! — Armuth, Blödsinn, Kränklichkeit und Tod sind ohnstreitig offenbare und schwere Uebel; allein jedes derselben kann einen Unschuldigen treffen, ohne daß es Mitleid erregend wäre, wenn es nicht zugleich auch ein solches ist:

3) „ὅ κἂν αὐτὸς προςδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα." Dies ist der Kernpunkt der ganzen Definition, nicht als ob er etwas Wichtigeres enthielte als die vorausgehenden Bestimmungen — denn in einer Definition müssen alle Bestimmungen gleich wesentlich sein — sondern weil das Mißverständniß, weil die un-

richtige Uebersetzung eben dieser Worte unsern Lessing und noch Viele nach ihm zu ihrer verkehrten Behauptung gebracht hat. Noch im 19. Jahrhundert läßt Didot*) an dieser Stelle den Aristoteles von dem Uebel sprechen als „wovon wir selbst erwarten, daß es uns oder einem der Unsrigen begegnen wird."

Was doch der gute Aristoteles nicht alles gesagt haben muß! Ja, wenn das der Sinn seiner Worte wäre, so wäre es ganz gewiß ein Unsinn und Lessing hätte mit seiner Behauptung Recht. — Glücklicherweise enthält aber Didots Uebersetzung gerade ebenso viele Fehler als Worte und noch einen darüber. In Wahrheit nämlich spricht Aristoteles hier von dem Uebel als einem solchen:

„wovon er selbst auch"**) — nämlich der Unschuldige, der, den das Uebel getroffen hat — „wohl erwartete, daß er es **schmerzlich empfinden würde** oder einer der Seinigen."

Das ist etwas ganz Anderes! — Also ein Armer, der seine Armuth nicht schmerzlich empfindet, ein Blödsinniger, der sein Unglück nicht begreift, ein Kranker, der seinen Zustand, vielleicht weil er zeitlebens nicht anders wußte, oder aus was immer für einer Ursache, nicht selbst für ein Unglück hält, kann nicht mein Mitleiden erregen, eben weil ich wieder, da er selbst kein Leid em-

*) Nämlich die Didot'sche Ausgabe.

**) Die bisherigen Auslegungen fehlen also in der Uebersetzung des παθεῖν und vornehmlich noch darin, daß sie unter dem αὐτὸς den Bemitleidenden statt des Zubemitleidenden verstehen, daß sie αὔτος, nicht wie es offenbar sein muß, auf das unmittelbar vorangehende ἀναξίον, sondern auf etwas beziehen, was im Satze gar nicht vorkommt.

pfindet, nicht mit ihm leiden kann; und einen Verstorbenen kann ich nicht bemitleiden, wenn ich nicht annehme, daß er selbst seinen Tod für sich oder für einen der Seinen als Uebel und Unglück betrachtet habe.

Dies ist so einfach, so wahr, und zugleich für die vollständige Definition des Mitleids so wesentlich nothwendig, daß gewiß der ein firmer Uebersetzer sein muß, der diese klaren Worte so ganz und gar wie Didot mißzuverstehen im Stande war.

23. Aber wie? ist es nicht unstreitig, daß wir über einen Kranken, Blödsinnigen, Sterbenden, überhaupt bei dem Anblick dieser und ähnlicher Leiden, auch wenn wir dieses dritten Punktes nicht versichert sind, gleichfalls eine Unlust empfinden? eine Unlust, die durch ihre Gewalt unser Inneres bisweilen nicht minder zu bewegen im Stande ist, als es nur immer das lebendigste Mitleid vermöchte? — Ganz richtig! es tritt wirklich unter solchen Umständen eine solche Empfindung ein; da aber diese Empfindung der dritten nothwendigen Bestimmung in der Definition des Mitleids ermangelt, so kann sie, wie nahe sie auch immer mit dem Mitleid verwandt zu sein scheint, doch nicht Mitleid selber sein; sie kann nichts Anderes sein als — Philanthropie.

So entsteht Philanthropie ferner auch, wenn eine andere als die dritte Bedingung des Mitleids fehlt und die beiden übrigen gegeben sind. Bei einem Uebelthäter z. B., an welchem die Todesstrafe vollzogen wird, wird die erste und dritte Bedingung des Mitleids erfüllt, weil sein Leid ein offenbares und schweres ist und weil er es selbst auch als solches erkennt; da aber der zweiten Bedingung kein Genüge geschieht — denn er ist nicht unschuldig — so werden wir seinetwegen auch nicht Mitleid, sondern blos Philanthropie empfinden.

Ferner kann Philanthropie eintreten, wenn selbst zwei der zum Mitleid nothwendigen Bedingungen, ja sogar, wenn alle drei fehlen. Zur Erweckung derselben braucht das Leid des Unglücklichen weder ein offenbares, noch ein wirklich schweres, noch ein unverdientes, noch ein dem Leidenden bewußtes zu sein; es braucht nichts weiter, als daß es sich im Aeußern des Leidenden kundgiebt, und eben daher hat die Philanthropie ihren Namen, weil wir sie nicht zunächst über das Leid, sondern über den Menschen empfinden.

Wo also Mitleid ist, ist zwar immer auch Philanthropie, aber nicht umgekehrt, und wenn diese in einzelnen Fällen dem Gefühl des Mitleids nahe verwandt erscheint, so kommt dies, wie wir sahen, eben daher, weil ihr in diesen Fällen eine oder die andere Bedingung des Mitleids zu Grunde liegt. Ihrem Wesen nach ist sie von diesem total verschieden, schon deswegen, weil wir Philanthropie nicht nur in Rücksicht auf einen Leidenden, sondern auch auf einen Fröhlichen empfinden können, insofern wir uns nämlich über einen solchen freuen, blos weil er fröhlich ist.

24. Aber Aristoteles nennt noch eine weitere Bedingung des Mitleids:

4) „καὶ τοῦτο ὅταν πλήσιον φαίνηται“ — „wenn es nahe scheint“, das Uebel nämlich, denn sonst würden wir natürlich aus dem Mitleid gar niemals herauskommen, weil wir z. B. unsern Angehörigen und uns selbst einmal den Tod bevorstehen sehen.

Diese Definition ist so klar und logisch, daß man ihr den Aristoteles gar nicht anmerkt, der sonst wo so confuses wunderliches Zeug schwatzen soll.

Wo spricht nun aber Aristoteles von der Furcht für

uns selbst? wo hat er mit einer einzigen Sylbe gesagt, daß er diese für ein nothwendiges Ingrediens des Mitleids halte? wo hat er behauptet, daß die Furcht für uns selbst die Größe des Mitleids bestimme und daß dieses ohne jene nicht stattfinden könne? In seiner Definition sicher nicht.

„Aber lies doch nur weiter“ — rufen die Lessingianer — „da steht ja ausdrücklich zu lesen, daß diese Furcht mit dem Mitleid verbunden sein müsse.“ — Müsse? — Immer damit verbunden sein müsse? — Es ist wahr, Aristoteles spricht, indem er die verschiedenen Eigenschaften auseinandersetzt, wovon derjenige, welcher bemitleiden soll, die eine oder die andere besitzen muß, auch von der Furcht für uns selbst. Er sagt: „Ueberhaupt entsteht Mitleid *ὅταν ἔχῃ οὕτως ὥστ' ἀναμνησθῆναι τοιαῦτα συμβεβηκότα ἢ αὐτῷ ἢ τῶν αὐτοῦ ἢ ἐλπίσαι γενέσθαι ἢ αὐτῷ ἢ τῶν αὐτοῦ.*“ Aber sagt dies etwas gegen mich? wo steht denn daß wir immer für uns fürchten müssen? „Wenn man in der Lage ist“ heißt es, „daß man sich erinnert, uns selbst sei dergleichen begegnet, oder daß man erwartet, es begegne uns.“ „**Oder**“ sagt Aristoteles und nicht „Und“, wie es doch der Fall sein müßte, wenn er die Furcht zur Erzeugung des Mitleids für absolut nothwendig gehalten hätte.

Beide Eigenschaften gehören zum ersten Punkte seiner Definition, daß das Uebel für uns ein offenbares sein muß; dies wird und muß es aber natürlich dann sein, wenn wir es selbst durchgemacht haben, oder wenn wir es für uns fürchten, oder wenn wir eine der übrigen Eigenschaften besitzen, die er kurz zuvor aufzählt: wenn wir nämlich gereifter an Jahren sind, weil solche Leute mehr Einsicht und Erfahrung haben, oder wenn wir schwachen und furchtsamen Cha-

rakters oder gebildet sind — denn gebildete Leute sind ebenfalls einsichtsvoller — oder wenn wir Angehörige: Aeltern, Kind und Frau besitzen, und was für andere Eigenschaften er noch weiter hernennt, die wir, wenn wir bemitleiden sollen, zwar alle besitzen *können* — und um so mitleidiger sein werden, je mehr wir davon besitzen — aber nicht alle besitzen *müssen*, weil schon eine einzige davon hinreichend sein *kann*, die zum Mitleid über ein Uebel erforderliche Erkenntniß dieses Uebels als eines Uebels zuwege zu bringen. — Dies ist so klar!

25. Es ist also durchaus kein Grund mehr vorhanden, dessentwegen man Veranlassung hätte, in der aristotelischen Definition der Tragödie unter der Furcht die Furcht für uns selbst zu verstehen.

Was ist es aber nun für eine Furcht? Die Furcht für den tragischen Helden? Die Furcht, daß diesen das Unglück treffen wird, welches ihn trifft?

Aristoteles selbst scheint dies ausdrücklich zu behaupten, indem er sagt, daß man zu tragischen Helden keine ganz schlechten Charaktere wählen dürfe, weil wir für *diese* weder Mitleid noch Furcht empfinden können, weil wir überhaupt nur für einen *unserer Art* fürchten können.

Gleichwohl ist die tragische Furcht auch diese nicht, und wir werden sehen, daß sie, obwohl sie eine andere ist, dennoch mit den Worten des Aristoteles nicht im mindesten Widerspruche steht.

26. Die wahre tragische Furcht ist aber, um es kurz zu sagen, ganz im Allgemeinen:

die Furcht vor dem, was in der Tragödie geschehen würde, wenn das nicht geschähe, was geschieht, oder worüber wir Mitleid empfinden.

Es ist also diese Furcht nicht die Furcht für uns selbst, nicht die Furcht für den tragischen Helden, oder für diesen wenigstens nicht im Allgemeinen, sondern Furcht überhaupt, wie es gemäß dem Wortlaut der aristotelischen Definition sein muß.

Und mit Recht heißt diese Furcht tragische Furcht, weil wir, was wir fürchten, nicht deshalb fürchten, weil es an sich furchtbar ist, sondern weil es erst durch die Tragödie, durch ihre Darstellung, Schilderung und die ganze Entwicklung der Handlung furchterregend, und zwar in dem Grade furchterregend wird, in welchem wir es in der Tragödie wirklich fürchten; während es außerhalb derselben, an und für sich, diese Empfindung hervorzubringen vielleicht viel weniger, vielleicht ganz und gar nicht im Stande wäre. Ich sage: „diese Empfindung"; denn wie man sieht, ist diese tragische Furcht keine Leidenschaft, sondern eine Empfindung, und da πάθημα beides bedeutet, die Kunst aber in Wahrheit mit unsern Empfindungen und nicht mit unsern Leidenschaften zu thun hat, so werden wir gut thun, wenn wir in Zukunft den Aristoteles in seiner Definition der Tragödie nicht von Reinigung der Leidenschaften, sondern von der Reinigung der Empfindungen sprechen lassen.*)

---

*) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, warum Aristoteles in seiner Definition gerade das Wort „Furcht" und nicht etwa den Ausdruck: „Spannung" oder „Erwartung" gebrauchen mußte. Denn da dasjenige Ereigniß, dessen Eintritt in der Tragödie wir gewissermaßen wünschen, schon ein Leid, schon etwas Furchtbares ist, so muß das andre, auf dessen Verhütung wir begierig und gespannt sind, und welches, wenn es wirklich verhütet wird, der obigen Auslegung zufolge die Reinigung zu

27. Gemäß dem gegebenen Begriffe der tragischen Furcht geschieht aber die Reinigung folgendermaßen:

Durch Furcht: — weil wir in der Tragödie den Eintritt eines Ereignisses fürchten — und durch Mitleid: weil das Leiden, welches wir bemitleiden, ein solches ist, welches jene Furcht widerlegt — wird gereinigt oder versüßt: das Mitleid — denn weil wir fürchten, ist es süß, ein solches Leid zu sehen — und die Furcht — denn weil wir ein solches Leid sehen, verschwindet, versüßt sich die Furcht.

28. Ich will das Gesagte sogleich durch ein Beispiel beleuchten, wozu ich aus guten Gründen ein modernes Trauerspiel wähle.

Jedermann kennt Shakespeare's Romeo und Julie. — Romeo und Julie sind sterblich in einander verliebt; Julie soll aber durchaus den Prinzen Paris heirathen und nicht den Romeo; also sterben Romeo und Julie wirklich, weil sie einander nicht bekommen können. Dies ist der einfache Inhalt der Fabel. Ich hätte freilich sagen sollen: sie sterben, indem sie einander zu bekommen versuchen; aber daß der Romeo oder sonst wer die Geschichte veralbert, ist Shakespeare's Sache, nicht die meinige; also noch einmal: „weil sie sich gegenseitig nicht haben können."

Was ist nun hier die tragische Furcht? Offenbar nichts Anderes, als daß wir fürchten, Romeo könne Julien verlieren, und diese einem Andern angehören müssen; Romeo und

---

Stande bringt, um so mehr ein Leid, um so mehr etwas Furchtbares sein. Was ist nun aber die Spannung auf etwas Furchtbares anderes als eben Furcht?

seine Leidenschaft hat uns aber so interessirt, daß wir die Julie durchaus keinem Andern gönnen, als eben ihm, und daß uns eine Trennung der Beiden als das größte Uebel erscheint, welches sie treffen könnte, als ein Uebel, im Vergleich mit welchem ihr beiderseitiger Tod für eine Kleinigkeit oder vielmehr für ein Glück anzusehen wäre, insofern sie dadurch einem weit größern Leid entgehen. Dies ist die tragische Furcht.

Warum aber diese Furcht gerade die tragische heißt, ist ebenfalls an diesem Beispiel deutlich zu ersehen. Denn ist denn das, was wir fürchten, schon an und für sich etwas Furchtbares? Ist die Vorstellung einer durch die Nothwendigkeit der Verhältnisse gebotenen Trennung zweier Verliebten schon allein im Stande, uns für dieselben zu interessiren und fürchten zu lassen? Gewiß nicht. Die Furcht für die Betroffenen ist umgekehrt die Folge unserer Sympathie für ihre Persönlichkeit, die Folge unserer Einsicht in den Grad ihrer Leidenschaft, und des im Falle der Trennung daraus für sie herfließenden Unglücks. Weil aber diese Sympathien, weil diese Einsicht eben durch die tragische Entwicklung, Darlegung und Schilderung zu Stande kommen, so ist klar, daß die tragische Furcht nur in und während der Tragödie besteht, und mit der Katastrophe ihr Ende erreicht, und daß sie eben deshalb ganz treffend die tragische genannt wird.

Da ferner nach dem Obengesagten unsere Furcht vor der Möglichkeit einer Trennung der Beiden größer ist, als die vor jedem andern Uebel, welches sie treffen könnte, so wird unser Mitleid versüßt, gereinigt, weil wir erkennen, daß Beide, indem sie leiden, einem größern Leid entgehen, und unsere Furcht wird gereinigt, weil sie, sobald wir an Jenen

das Leid sehen, wodurch sie eines schwereren überhoben-werden, nothwendig verschwinden muß.

29. Um übrigens zu zeigen, daß die richtige Auslegung der aristotelischen Definition durchaus nicht blos ein historisches, sondern auch ein künstlerisches Interesse hat, weil sie uns, wenn sie das Wesen der Tragödie richtig bezeichnet, nothwendig auch eine zuverlässige Richtschnur für die gehörige Beurtheilung der Vorzüge und Fehler und des gesammten ästhetischen Werthes einer jeden Tragödie an die Hand geben muß, so will ich vermittelst derselben den Grund einer Bemerkung erklären, an welche uns in eben diesem Shakespeare'schen Trauerspiele unser Gefühl erinnert.

Shakespeare that nämlich nicht wohl daran — doch bevor ich weiter fahre, ersuche ich diejenigen meiner Leser, welche an Shakespearomanie leiden, diesen und den folgenden Paragraphen geneigtest überschlagen zu wollen; denn ich möchte nicht, daß diese guten Leute auf mich böse werden.

Ich wollte also sagen, daß Shakespeare nicht wohl daran thut, da er den Tod der Beiden nicht sowohl als Forderung der Nothwendigkeit, sondern als Folge eines bloßen Zufalls erscheinen läßt. Er folgte hierin zu sehr der Erzählung des Luigi da Porta, die er bekanntlich dramatisirte. Nun geht aber so etwas in einer Erzählung, wo uns mehr das Faktum an sich, als in Bezug auf die Person interessirt, recht wohl an, während es im Drama, wo das Umgekehrte stattfindet, ganz fehlerhaft ist. Da mir nämlich Shakespeare die Rettung seiner Helden möglich, wahrscheinlich und nahe zeigt, hernach aber Beide durch einen elendiglichen Zufall umkommen läßt, da ich über der Spannung, womit ich den Vorgang ihrer Rettung verfolgte, schon lange vergessen habe,

daß auch ihr Tod gewissermaßen als eine Rettung zu betrachten sei, so bin ich trostlos darüber und erinnere mich in meinem Unwillen nur mühsam an das, was ich niemals vergessen durfte. Shakespeare hat demnach die tragische Furcht verfehlt, weil er sie in die Besorgniß und Spannung um die wirkliche, leibliche Rettung der Beiden setzt, diese aber gleichwohl nicht eintreffen läßt. Sein Trauerspiel ist eine dramatisirte Erzählung, aber kein Trauerspiel.

Einen geringen Ersatz hiefür bietet uns allerdings die Schlußscene der Versöhnung der beiden Familienhäupter über den Leichen ihrer Kinder; allein auch dies haben wir dem Porta und nicht dem Shakespeare zu danken, und Schlegel hat ganz Recht, wenn er denjenigen einen barbarischen Geschmack zutraut, welche diese Scene als unpassend oder überflüssig streichen wollen. — Denjenigen dagegen, welchen die Todesscene noch nicht gräßlich genug dünkt, so daß sie die Julie noch vor des vergifteten Romeo Ende in der Gruft erwecken zu müssen glauben, — denen ist weder zu rathen noch zu helfen. Was müssen diese Leute für ein ästhetisches Gefühl und was für einen Begriff von der tragischen Kunst haben!

30. Es ist überhaupt zu bemerken, daß Shakespeare, wie groß auch immer seine Kunst in der wahren und gewaltvollen Zeichnung der mannigfaltigsten Charaktere und Situationen sein mag, diesem edlen Stein seiner Dramen nicht immer diejenige Fassung zu geben pflegt, von welcher das reine Licht desselben und der ästhetische Eindruck des Ganzen abhängt. Als Lust- und Schauspieldichter ist Shakespeare unendlich groß; als Tragiker nicht ebenso. Seine Trauerspiele bearbeiten unsere Nerven mitunter auf ganz unerhörte

Weise, und ich kann in dieser Hinsicht dem Voltaire seine bekannte Aeußerung über Shakespeare so gar arg nicht verdenken, als es heutzutage Mode ist. — Shakespeare muß selbst gemerkt haben, daß er bisweilen etwas stärker aufzutragen pflegt, als ein ästhetisches Gefühl für genießbar findet, und gerade wie die ältesten griechischen Tragiker zur Linderung des schrecklichen Eindrucks ihrer Stücke ein lustiges Satyrspiel anzuhängen pflegten, so scheint auch er sich in eben dieser Absicht der Beimischung seiner Harlekinaden bedient zu haben. — Außerdem vergißt er gar oft, daß das der Tragödie eigene und den Kunstwerth derselben bedingende Gefühl nicht blos ein schmerzliches, sondern daß es sein müsse ein schmerzlich-süßes Gefühl; ein schmerzliches Gefühl, indem wir ein Leiden mitempfinden; ein süßes Gefühl, indem wir ein größeres Leid verhütet wissen.

Die richtige Mischung von beiden, und vornehmlich die Erzeugung des letztern hat aber Niemand jemals besser verstanden, als Sophokles, und eben deshalb hieß er auch bei den Alten ausschließlich der Süße. Gegen seine Tragödien verhalten sich die Trauerspiele Shakespeare's gerade so, wie die niederländische Rhyparographie zu dem nicht minder wahren, aber edlen, erhabenen und idealen Pinsel der römischen Schule.*)

*) Die Analogie zwischen Shakespeare und Rubens ist schon öfter bemerkt worden. Könnte es für die Feinheit der aristotelischen Definition und die Richtigkeit unserer Auffassung derselben einen schlagenderen Beweis geben, als daß sie diese Analogie und die bisher mehr gefühlten als bewiesenen tragischen Mängel beider Meister aus ihren innersten Gründen erklärt und beweist?

31. Nichts ist leichter als an den sophokleischen Stücken diese tragische Furcht und die Reinigung beider Empfindungen nachzuweisen; und ich kann mich dabei um so kürzer fassen, als ich im Vorausgehenden deutlich genug gewesen zu sein glaube.

Philoktet, der arme, hilflose, gänzlich verlassene, von einer scheußlichen Krankheit gepeinigte Philoktet, erregt unser lebendigstes Mitleid. Odysseus steht in Folge eines Götterspruches bereit, seinem Elend ein Ende zu machen; ihn der menschlichen Gesellschaft wiederzugeben und zur Theilnahme am Ruhme der Eroberung Troja's einzuladen. Weil wir aber sehen, daß Philoktet aus alter Feindschaft und Rachsucht gegen die Atriden von dem Orakelspruch nichts wissen, und sein Leben auf der wüsten Insel lieber elendiglich fortschleppen, lieber ganz wegwerfen als zum Heere zurückkehren will, so entsteht die tragische Furcht dieses Stückes, daß nämlich Philoktet durch eigne Schuld in seiner jammervollen Lage verbleiben werde. — Insofern wir nun denken, daß eben die Bitterkeit des Leidens, welches wir an ihm bemitleiden, welches ihn vor unsern Augen so schrecklich überkommt, welches, da ihm Odysseus das von Herakles ererbte Geschoß, seinen einzigen Trost und seine letzte Stütze, wegnimmt, in gänzliche Hilflosigkeit und Verzweiflung übergeht, — insofern wir, sage ich, erwarten können, daß durch eben dieses Leidens Bitterkeit Philoktet Vernunft annehmen, seine Feindschaft den Rücksichten des eignen Wohls zum Opfer bringen, und unsern sehnsüchtigen Wunsch ihn von allem Leid befreit zu wissen erfüllen werde, so ist klar, wie in dieser Tragödie durch Mitleid und Furcht diese Empfindungen versüßt oder gereinigt werden. — Nun betrachte man einmal das ganze Stück und sage, ob

nicht Alles vom Anfang bis zum Ende diesem ästhetischen Zwecke dient; ob nicht jeder Umstand und die Art und Weise der genannten Entwicklung genau so gesetzt und eingerichtet ist, wie es zur Hervorbringung dieser Reinigung dieser Empfindungen hat sein müssen.

32. In der „Antigone", wo wir ein doppeltes Leid, das der Antigone und das des Kreon sehen, müssen wir auch die tragische Furcht in zweifacher Hinsicht betrachten. In Bezug auf die Antigone selbst ist die tragische Furcht die, daß der Leichnam ihres Bruders keines ehrlichen Begräbnisses theilhaftig, sondern den Hunden und Vögeln zum Fraße bleiben werde; ein Umstand, den wir in Rücksicht auf Antigone für weit furchtbarer halten müssen als ihren eignen Tod, — denn sonst würde sie ja nicht selber ihr Leben daran gesetzt haben. — Demnach muß er auch, indem er verhütet wird, unser Mitleid zu versüßen wohl im Stande sein.

In Rücksicht auf den Kreon dagegen besteht die tragische Furcht in der Furcht, daß er, wenn er nicht leiden wird, schwerlich seinen grausamen Eigensinn gegen Antigone aufgiebt.

Obgleich wir also hier die tragische Furcht in zwei verschiedenen Rücksichten betrachtet haben, so ist sie dennoch im Wesentlichen eine und dieselbe: die Furcht um Antigone's Interesse.

Es erklärt daher diese Theorie sehr gut, warum durch das Leid Kreons das Mitleid über Antigone versüßt wird, wie uns schon das bloße Gefühl überzeugt hat; ohne die schließliche Leidensscene des Kreon würde diese Tragödie bei weitem nicht die wundervolle Süßigkeit besitzen, derentwegen sie einst von den Athenern mit so unendlicher Begeisterung aufgenommen wurde.

Endlich sehen wir hier, daß die tragische Furcht sowohl im Interesse einer bemitleideten Person (Antigone), als auch gegen das Interesse eines Zubemitleidenden (Kreon) stattfindet, und wir wollen künftighin Kürze halber diese die widerstreitende, jene die theilnehmende nennen. In Rücksicht auf einen Bösewicht kann nur die widerstreitende tragische Furcht eintreten; da aber diese immer auf dem Interesse für einen Andern beruht, und überdies der Bösewicht auch unser Mitleid nicht zu erregen vermag, so hat er für uns in der Tragödie gar kein Interesse, und eben dies ist der Grund, weshalb Aristoteles solche Charaktere zu tragischen Helden für untauglich erkennt.

33. Natürlich braucht aber nicht immer, wo die widerstreitende Furcht stattfindet, der bemitleidete Held auch ein Bösewicht zu sein. Im „König Oedipus" besteht die tragische Furcht darin, daß wir besorgen, es möchte das Orakel an ihm zum Lügner werden; dazu kommt, für den Fall, daß sich der Spruch nicht erfüllen sollte, die Besorgniß um den mißhandelten Kreon und Teiresias, die beiden Träger des göttlichen Spruches. Es ist also klar, warum Sophokles eine ganze Scene aufwendet, um den Kreon so umständlich seine Unschuld vertheidigen und überhaupt das vortreffliche Benehmen und Gemüth zeigen zu lassen, welches für die Erweckung unserer Sympathien für ihn erforderlich ist; und in Bezug auf den Teiresias konnte Sophokles für dieselben Zwecke kein besseres Mittel wählen, als welches er anwendete, indem er den ehrwürdigen und verehrten greisen Seher auf so empfindliche Weise durch den Oedipus beschimpft und bedroht werden läßt.

In der „Electra" ist die tragische Furcht in Bezug auf

die Klytemnästra ebenfalls widerstreitend; sie ist nämlich die Furcht, vermöge welcher wir es unangenehm empfinden würden, wenn dem Orest sein Vorhaben nicht gelänge.

Im „Ajas“ ist in der ersten Hälfte die tragische Furcht in Bezug auf den Ajas widerstreitend, im letzten Theil dagegen theilnehmend. Gleichfalls theilnehmend ist sie im „Oedipus auf Kolonos“; in den „Trachinierinnen“ findet ein ganz ähnliches Verhältniß statt wie in der Antigone, nur mit dem Unterschied, daß in des Herakles Tod wegen seiner nach demselben erfolgenden Versetzung unter die Götter für ihn selbst etwas Wünschenswerthes erkannt, also die tragische Furcht für Dejanira sowohl wie für Herakles theilnehmend genannt werden kann.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck) in Leipzig.